

المتقدمات بالطبع عند المشائين

د. رياض مُسَلّم القواسمي

بسم الله الرحمن الرحيم

مقالة في

"المتقدمات بالطبع هي كل ما يمكن أن يوجد دون غيره، بينما لا يمكن لغيره أن يوجد دونه"

لا تُفهم هذه القضية هكذا فيما يتعلق بالانفصال في الوجود الحقيقي (العياني المشخص)، لأن أفلاطون استخدمها بهذا المعنى، كما يكتب الشارح [ابن رشد] في التعليق السابع والعشرين من المقالة الثانية عشرة من كتاب "ما بعد الطبيعة". فمن المؤكد أن الحركة تسبق الزمان بالطبع، ومع ذلك لا يمكنها أن توجد بدون الزمان، والموضوع يسبق بالطبع عارضه الخاص (الخاصة)، لكنه لا يمكن أن يوجد في الواقع بدونه، والكلي أسبق بالطبع من الجزئي، لكنه لا يمكن أن يوجد بدون الجزئيات.

ومن هنا فإن الشارح [ابن رشد] في معرض توضيحه لكيفية كون الجزئي أسبق من الكلي بحسب رأي الإسكندر [الأفروديسي]، يقول إن هذا لا ينبغي فهمه بحسب الوجود (أي الوجود الانطلوجي الخارجي)،

بل بحسب العقل (أي الوجود في الذهن): فالكليات بحسب العقل أسبق من الجزئيات، التي متى ارتفعت [الكليات] ارتفعت الجزئيات. ومن هنا يُظن أن الكليات هي مبدأ (أو ماهية) الجوهر، وهو القول الذي أورده الشارح بسبب رأي أفلاطون، الذي كان يستخدم تعريف "المتقدم بالطبع" ظاناً أنه كما يمكن للكليات أن تُعقَل بواسطة العقل مجردةً عن الجزئيات، فكذلك هي في طبيعة الأشياء تقوم بذاتها منفصلة عن الجزئيات، وتكون هي جوهر الأشياء.

لكن رأي أرسطو كان أن العقل يمكنه فصل أشياء كثيرة لا يمكن للطبيعة فصلها، كما يكتب الشارح في التعليق السادس والثلاثين من المقالة الثانية عشرة من "ما بعد الطبيعة". ويتأكد ذلك، لأن القضايا الذاتية (أي التي بالذات) من النحوين الأول والثاني هي ضرورية بإطلاق على كل وجه: لأن البرهانيات إنما تكون للأمور الضرورية التي يستحيل أن تكون على خلاف ما هي عليه. فلو جاز إذن للمتقدم بالطبع أن يوجد في الواقع بدون المتأخر، للزم من ذلك أن نتيجة البرهان، التي يُحكم فيها بالعارض الخاص على الموضوع، ليست ضرورية بإطلاق، ما دام الموضوع الذي يجري عليه البرهان يمكن أن يوجد بدونها [بدون الخاصة] كونه متقدماً بالطبع، وحينئذ يكون البرهان حول أمور ممكنة

(عرضية)، وبشكل عام حول تلك الأمور التي يمكن أن تكون هكذا أو بخلاف ذلك. وهكذا سيحدث الأمر نفسه في القضايا بالذات من النحو الأول؛ فإن أجزاء الحد (التعريف) تسبق المحدود (المُعَرَّف) بالطبع أيضاً.

ومن هنا استنتج "الشارح" (ابن رشد) في [شرح] السماع الطبيعي الثاني، ومعه أرسطو في نص التعليق التاسع عشر، رداً على أفلاطون، أن الصور الطبيعية يجب أن تكون مفارقة للمادة المحسوسة بحسب العقل (والمفهوم)، لأنه [أي أفلاطون] وضع أنها مفارقة بحسب الوجود (الخارجي). لأنه كما يستنبط الشارح، فمن البين أن كل ما يفارق بحسب الوجود(الخارجي) يفارق بحسب العقل، ولكن العكس ليس بصحيح. فانظر إذن كيف أن هذه المفارقة في تعريف "المتقدم بالطبع" لا ينبغي أن تُفهم بحسب الوجود، بل بحسب العقل.

وإنه لمن العجب حقاً كيف أن سكوتس، وهو رجل ذو قريحة سامية وحاد الذهن جداً في العلم الإلهي، والذي يماشيه أنطونيوس أندرياس وأتباعه، قد زلَّ في هذه القضية، إذ استعملها بهذا المعنى في المسألة الثانية من "الكوودليبت" (المسائل المتفرقة)، المقال الأول، حيث يبرهن أن النفس الناطقة هي متقدمة بالطبع على اتحادها بالمادة، لأنها

[بوصفها] طرف الخلق متقدمة بالطبع على أن يُفاض عليها [الوجود في الجسد]. ويبرهن هذه القضية بهذا الطريق: "**لأن ما يمكن أن يوجد بدون غيره من غير تناقض، ولا يصح العكس، هو متقدم بالطبع على ذلك الغير**". وهذا مأخوذ -كما يقول- عن المقالة الخامسة من الميتافيزيقا (ما بعد الطبيعة)، فصل "المتقدم"؛ حيث يقول: "**إن بعض الأشياء متقدمة بحسب الطبع والجوهر، وهي كل ما أمكن أن توجد بدون غيرها، ولا يوجد ذلك الغير بدونها**"، وفي آخر الفصل يُرجِع جميع أنحاء التقدم إلى هذا النحو، وفي المقالة السابعة من «الميتافيزيقا» (ما بعد الطبيعة)، نص التعليق الرابع، يقول: "**إن وجود الجوهر هو الأول بين الجميع**". ويبرهن على هذا: إذ لا شيء من الأمور الأخرى قابل للانفصال عن الجوهر، أي يمكنه الوجود دون الجوهر؛ أما الجوهر هذا فيمكنه الوجود دون غيره بالنظر إلى ذاته.

ويستنتج، تبعاً للفيلسوف [أرسطو]، أن هذه القابلية للانفصال تعني التقدم بالطبع. وأما النفس، فليس فقط بحسب الجوهر والماهية، بل وبحسب الوجود، وبوصفها طرفاً للخلق الإلهي، يمكنها أن توجد دون مادة؛ إذن يمكنها الوجود دون أن تتحد بالمادة. ولا يمكنها بوجه من

الوجوه أن تكون في مادة، ولا بأي كيفٍ كان، ما لم تكن هي نفسها هذا المتفرد الخاص.

فتلزم إذن تلك القضية الأولى التي كان ينبغي إثباتها هنا: حيث يتضح أنه يستخدم قضية "التقدم بالطبع" من حيث إمكان الانفصال عن المتأخر في الوجود بالنظر إلى ما هو لذاته. ولكن إن فُهم الأمر هكذا، لزم ما هو ضده، لأنه يرى أن "الخاصة اللازمة"هي عين الموضوع واقعياً، ولكن بما أن الموضوع يمكنه الوجود –بالنظر إلى ذاته– دون الخاصة اللازمة، لكونه أسبق منها بالطبع، إذن فهو ليس عينها واقعياً، بناءً على القاعدة التي وضعها هو نفسه في المسألة الثالثة من «الأسئلة المتنوعة»، المقال الثالث، حيث يقول: "**بشكل كلي، ما يصدق على شيء بحيث يكون وجود ذلك الشيء دون هذا تناقضاً تاماً، فهذا هو عين ذلك واقعياً**"، وبالعكس، حيث لا يوجد تناقض تام، لا يلزم أن يكونا شيئاً واحداً تماماً.

ومن العجيب أيضاً ما ورد عن يوحنا بيكونثورب في «الأسئلة المتنوعة»، في المسألة التي يبحث فيها عما إذا كان أرسطو والشارح [ابن رشد] قد أنكرا الخلق إنكاراً عقلياً، حيث يذهب –ضد سكوتس– إلى أن الوجود والعدم هما طرفان في ترتيب الطبيعة، وليس فقط "المعتمد"

و"المستقل"، وذلك بسبب سوء فهم لتلك القضية؛ ومن ثم ففي الأمور الأبدية لا يمكن تعقل أي أثر يمكن فيه للعدم أو "اللاوجود" أن يتحقق إيجابياً. انظر [كتاب] "السماء" الأول، في التعليق 115 في ذيل التعليق ضد أفلاطون.

ولا يصح قولك دفاعاً عن سكوتوس بأن الموضوع يمكن مقارنته بالخاصية اللازمة (العارض) على نحوين: النحو الأول بحسب الماهية، أي من حيث إنه لا يعتمد على غيره. والنحو الآخر من حيث هو علة ضرورية لتلك الخاصية. فبالنحو الأول، يمكن للموضوع –بقدر ما هو قائم بذاته– أن يوجد بدون الخاصية اللازمة، ولكن ليس بالنحو الثاني. وهذا هو جوابه في المقالة السابعة من "الميتافيزيقا"، المسألة الأولى. ولكن حتى مع تقديم هذا الجواب، تظل الحجة قائمة بكل قوتها، لأنه لا يوجد تناقض تام في أن يوجد الموضوع بدون الخاصية اللازمة، بل فقط من الجهة التي يكون فيها علة [قابلة]. كما وأني يمكنني قلب هذا الدليل عليهم هكذا: لأن الموضوع أيضاً، بوصفه علة ضرورية للخاصية، هو متقدم بالطبع على الخاصية نفسها، وما هو متقدم بالطبع –من حيث هو متقدم– يمكن أن يوجد بدون المتأخر. إذن، فالموضوع سواء اعتبر بحسب ماهيته بشكل مطلق، أو حتى بوصفه علة [قابلة]، يمكن أن يوجد

بدون الخاصية اللازمة. ويترتب على ذلك أن البرهان لا يتعلق بالأمور الضرورية بإطلاق، ولا بالأمور التي يستحيل أن تكون على خلاف ما هي عليه، وهذا مخالف لأرسطو وللحقيقة.

ولكن ما خدعه –إن جاز التعبير هكذا عن رجل عظيم القدر– هو أنه لم يميز بين الانفصال بحسب الوجود، وهو الذي استخدمه أفلاطون، وبين الانفصال بحسب العقل، وهو الذي استخدمه أرسطو. ولا تفيد نصوص أرسطو التي يستشهد بها من الكتاب السابع للميتافيزيقا، النص الرابع، حيث يبرهن على أن الجوهر متقدم في العقل، وفي المعرفة، وفي الزمان، وفي الطبع. لأنه بحسب شرح القديس توما، فإن ذلك البرهان القائل: "لأنه لا شيء من المحمولات الأخرى قابل للانفصال، وأما الجوهر وحده فقابل للانفصال"، إنما سيق لإثبات التقدم في الزمان، وليس التقدم في الطبع. وأما بحسب شرح ابن رشد (أفيرويس)، فإن تلك الحجة تخدم عموماً أي نوع من أنواع الأولية. وأن أرسطو، بحسب رأيه [رأي ابن رشد]، قد عنى أنه لا شيء من الأعراض قابل للفصل عن الجوهر، لأن كليات الأعراض تُحَدُّ (تُعرَّف) بكونها في موضوع. وهكذا، فإن هذا الفصل (الانفصال) هو بالنسبة للعقل (الذهن)، حين يقال في تعريف "المُتقدِّم": إنه ما يمكن فصله عن غيره، ولا يمكن فصل غيره

عنه. ويتأكد هذا لأن الشارح [ابن رشد] يقول في الكتاب الرابع من "السماع الطبيعي" (الفيزياء) – التعليق 17 – رداً على جالينوس: بما أن الزمان لا يُتخيل (يُتصور) بدون حركة، والحركة يمكن تخيلها خارج الزمان، فإن هذا يعني أن الحركة تسبق الزمان بالطبع (طبيعياً)، وأن الزمان عارض للحركة، وإن كانت الملازمة بينهما تامة. ويصرح بأن هذا كان رأي أرسطو، وليس كما فهم جالينوس.

ويتضح جلياً من ذلك الموضع أن الأولوية بالطبع للحركة بالنسبة للزمان تثبت لأنها يمكن تجريدها عبر العملية الأولى للعقل، إذ لا يوضع الزمان في تعريف الحركة، بينما توضع الحركة في تعريف الزمان. ولكن الشارح [ابن رشد] لم يقصد أن الحركة يمكن تخيل "وجودها" بدون زمان: ففي الكتاب الثاني عشر من "ما بعد الطبيعة" – التعليق 29 – يذكر صراحة أنه من المستحيل تخيل حركة بدون زمان. علاوة على ذلك، يبين فرفوريوس في "الكليات" أن الجنس متقدم بالطبع على الفصول (الخواص المميزة)، لأنه يمكن تعقل "الجوهر الحي الحساس" حتى بفرض عدم وجود "الناطق" أو غير الناطق.

انظر كيف أن تلك الأولوية الطبيعية هي بحسب العقل (الذهن). ومع ذلك، تنبّه إلى أنه في المعنى الأول، حتى عندما يستخدمها أرسطو

والشارح، أي بالنسبة للفصل بحسب الوجود، كما يتضح في الكتاب الثاني من "النفس" – التعليق 17 – بخصوص حاسة اللمس بالنسبة للحواس الأخرى، وعن القوة المحركة بالنسبة للقوى الأخرى، كما يتضح هناك – فإنني أقول إن هذا ليس صحيحاً دائماً على نحو كلي. فهذه قضية مشهورة ومستنبطة من نفس قول الفيلسوف [أرسطو] المذكور آنفاً: "أن اللواحق لا يمكن أن توجد بدون الأشياء الأخرى التي هي أسبق منها بالطبع". ويُفهم هذا في اللواحق التي تُقارن بسوابق حقيقية بالنسبة لها، وذلك لأنها تتضمن تلك السوابق ماهوياً (في ماهيتها). ولكن لا يلزم – حيثما لا يكون السابق داخلاً في ماهية اللاحق – أن يمتنع تعقل اللاحق بدونه.

إذ من المؤكد عند أرسطو أن العلوم الرياضية تُجرد عن الجوهر، باستثناء علم الفلك الذي هو الوحيد بين العلوم الرياضية الذي يضع نظراً في الجوهر. فإن الهندسة تنظر في المقدار فقط، والحساب في العدد. ويُستفاد هذا أيضاً من رأي أرسطو والشارح [ابن رشد] في المقالة الرابعة من الفلسفة الأولى [الميتافيزيقا]، النص والتعليق الأول، حيث يرى أن العلم الإلهي ينظر في الموجود بما هو موجود وما يلزمه؛ أما العلوم

الجزئية الأخرى التي تقتطع جزءاً ما من الوجود فإنها تنظر في العرض المتعلق بهذا الجزء، مثل العلوم الرياضية.

حيث يقول الشارح في التعليق على هذه الكلمات: "من البيّن أنه ليس من شأن علم من العلوم الجزئية النظر في الموجود بما هو موجود، بل إنما النظر هو في الأعراض التي تعرض لجزء من أجزاء الموجود، آخذةً ذلك الجزء كأنه متميز عن الموجود، كما تفعل العلوم الرياضية التي تأخذ الأعداد والمقادير متميزة عن الموجود، وتنظر فيها وفي أعراضها الذاتية". حيث يتضح بجلاء أن هذه العلوم تجرد عن الجوهر بشكل ظاهر. إذ ماذا يعني أخذ المقادير والأعداد منفصلة عن الوجود، إلا أنها منفصلة عن الجوهر! فإن العلم الإلهي [الميتافيزيقا] هو الذي ينظر في الوجود، أي في الجوهر من حيث هو وجود، ومن حيث هو جوهر، لأنه هو الوجود الحقيقي، بإطلاق وأولية، ولا تُقال الأشياء الأخرى "موجودات" إلا لكونها تابعة للوجود.

وعلاوة على ذلك، يشهد "الشارح" [ابن رشد] في "السماع الطبيعي"، المقالة الثالثة، التعليق 60، صراحةً بأنه في هذه القضية: "المتصل يقبل القسمة إلى غير نهاية"، يتفق المهندس مع الفيلسوف الطبيعي؛ لكن ليس في هذه القضية: "المتصل يقبل الزيادة إلى غير نهاية". لأنه كما يقول:

القضايا الرياضية هي أسس التخيل، والمتصل في طريق الزيادة بحسب التخيل يمكن أن يزاد إلى غير نهاية، لأن التخيل لا حد له لا صعوداً ولا نزولاً. ومن هنا يقول سينيكا لـ لوسيليوس: "الرغبات الطبيعية متناهية، أما تلك التي تنشأ عن تخيل كاذب فلا حد تقف عنده."

ولكن بما أن السير طبيعياً نحو الزيادة هو سير نحو الصورة، التي هي علة التحديد والتناهي (إذ أن لكل الأشياء القائمة بالطبيعة حداً معيناً للمقدار والزيادة، كما في كتاب "النفس"، المقالة الثانية، النص 42)، لذا يختلف الطبيعي عن المهندس في هذه القضية. لكنهما يتفقان في القضية الأخرى التي تتعلق بقسمة المتصل إلى غير نهاية، لأنه كما يقول: القسمة إلى غير نهاية تلائم المتصل، سواء من حيث كونه في المادة (التي هي علة اللاتحديد واللانهاية في الأمور الطبيعية) أو من حيث كونه مجرداً عن المادة. حيث يقصد "الشارح" صراحة أن المهندس يجرد المقدار عن المادة، ولا ينظر إليه إلا بحسب العقل والتخيل، فيما يتعلق بطبيعته. ومن هنا يتضح بجلاء قصدُ الشارح [الكومنتاتور]: أن المادة المعقولة التي لا يُجردها [لا ينتزع عنها] العالِم الرياضي ليست جوهراً، كما ذهب إلى ذلك "سكوتس" و"إيجيديوس الروماني" و"ألبرت الكبير"، الذين أرادوا القول بأن الجوهر الجسماني الخاضع للكم هو موضوع

العلوم الرياضية. بل إن المادة المعقولة الخاضعة للتخصصات الرياضية هي الكمية ذاتها، من حيث إنها تتجرد عقلاً عن الكيفيات المحسوسة.

ولا يعارض ذلك ما ذكره ألبرت الكبير في [الكتاب الخامس من ميتافيزيقاه، المقالة الثالثة، الفصل الثاني، حيث يستطرد موضحاً ماهية وطبيعة الكمية، إذ يقول هذه الكلمات حرفياً: "لقد قلنا إن الجوهر الذي هو جسم يُبنى من مادة وصورة جسمية، تلك التي تتقبل قياس الأقطار الثلاثة من كل وجه. وفي هذه الصورة لا يختلف جسم عن جسم آخر، ولا يكون جسم أكبر من آخر. ومن هذا يتضح أن قياس الأبعاد [الفعلية] التي بحسبها تقارن الأجسام ببعضها هو من خلال فعل الصورة الجوهرية فيها"

إذن، فالكمية التي هي قياس توجد في المركب، وليس في المادة البسيطة، وكما تقرر سابقاً، فإن صورة الجسمية الجوهرية لا تفارق المادة أبداً، وتوجد فيها قبل كل حركة وتغير، ولا تعتمد إلا على مبادئ الجوهر البسيطة. أما هذه الأبعاد التي يُقارن الجسم بحسبها بجسم آخر من حيث الكبر والصغر والتساوي، مع بقاء الجسم واحداً في جوهره، فإنها توجد وتنتفي (أي تتغير)، كما يظهر في الشمع الممدد والمتقلص، والسحاب

المتكثف والمتخلخل، وعموماً في الأشياء المتكاثفة والمتخلخلة (كما يوجد في الغازات التي يمكن ضغطها و تكثيفها).

إذن، هي موجودة بناءً على العلة الأولى، وليست كجزءٍ ما، لأنها تابعة لوجود المركب. وبناءً على العلة الثانية، فهي توجد ولا توجد في نفس الموضوع بحسب وجود الموضوع. لذا يلزم أن تكون هذه أعراضاً، ووجودها هو وجود العرض، ومع ذلك فإن أفلاطون لا يقول إن هذا الرأي هو رأي كثير من الرواقيين. فانتبه إذن، لأن مقادير الكميات لا توجد في موضوع محدد وفقاً لصورة نوعية خاصة، بل وفقاً للصورة الجسمية الأولى نفسها (الجسمية العامة). ولذلك، لا يدخل موضوع المادة المحسوسة في الحد التعريفي للكميات التعليمية (الرياضية)، ولا يتصورونها وفقاً لموضوع المادة العقلية أو المعقولة.

ولا ينبغي القول بأنهم يتصورون مادة متخيلة؛ فإن الكميات التعليمية نفسها هي أمور متخيلة، أما الموضوع الذي يتصورونه في حدهم التعريفي فليس متخيلاً، بل هو مفهوم في العقل بواسطة المبادئ الأولى للجوهر الجسماني فقط، وهذا أمر جدير بالملاحظة جداً في هذه الفلسفة برمتها. ومن هنا، وبما أن الموضوع لا يختلف باختلاف ما يُتخيل حوله أو يُحس، فإنه يترتب على ذلك أن الأبعاد التعليمية كلها

ذات طبيعة (حد) واحدة في كل مادة، وهو ما لا يمكن أن يكون لو أنه تصور موضوعاً متخيلاً أو محسوساً، لأن الأجسام تختلف بالأمور المتخيلة والمحسوسة. ولو وقعت تحت مثل هذه الاختلافات في تعريفات الأمور التعليمية، لوجب أن تكون الأسماء مشتركة (أي بلفظ واحد ومعنى مختلف)، حين يكون الاسم واحداً وحقيقة الجوهر مختلفة؛ لأن الموضوع يدخل بذاته ووفقاً لنفسه في تعريف العرض اللازم (الخاصية). هذا ما قاله هو تصريحًا.

ويُستنتج بوضوح من هذه الكلمات أنه وضع الصورة الجسمية من مقولة الجوهر غير مفارقة للمادة، مقتدياً في ذلك بابن سينا في الكتاب الأول من "الشفاء" (السماع الطبيعي) وفي المقالة الثانية من "إلهياته"، حيث كانت صورة عامة تُكَمِّل المادة أولاً. وكانت أزلية مع المادة الأولى، وفي مثل هذا المركب تأسست الأبعاد غير المتناهية (غير المحددة)، التي هي "الجسم" من مقولة الكم، كأنها في موضوع. ومن هنا، كما يقول ابن رشد في فصل "جوهر الفلك": ظن ابن سينا أن حال الأعراض المتناهية وغير المتناهية واحد، لا لأنه اعتقد أنه كما أن الأعراض المتناهية تتأسس في المركب من المادة والصورة النوعية، كذلك تتأسس غير المتناهية في المركب من المادة الأولى وصورة الجسيمة (التي كانت

عند ابن سينا صورة نوعية)، كما نسب ذلك يوحنا الجاندوني وأتباعه إلى ابن سينا أسوأ نسبة بسبب سوء فهمهم لكلمات ابن رشد هذه. فإن ابن سينا لم يقل بهذا الخطأ قط، بل قال بنقيضه كما بينت في موضع آخر، وألبيرتوس مقتدياً به تمام الاقتداء يقول بالنقيض في هذا. ولكن ابن رشد إنما قال تلك الكلمات لأنه كما أن الأعراض المتناهية تتأسس في المركب، فكذلك أراد ابن سينا أن تتأسس الأعراض غير المتناهية في المركب.

ولهذا يرى ألبيرتوس أن هذه الأبعاد، بما أنها بمثابة العارض في الموضوع في جسم كهذا هو مركب من المادة الأولى وهذه الصورة الجوهرية للجسيمة (التي هي الصورة العامة الأولى)، فإن هذا الموضوع يوضع في حدود (تعريفات) هذه الموجودات الرياضية. ويقتفي دونس سكوت أثر هذا الأساس الذي وضعه ابن سينا وألبيرتوس في المقالة السادسة من إلهياته، المسألة الأولى، قائلاً: "يبقى إذن الجوهر الجسماني الذي يلزمه أولاً الكم المتصل –عند النظر إليه بصفة مطلقة– والكم المنفصل عند البعض. وبواسطة الكم تلزم جميع اللواحق المترتبة على الكم، مثل الإضافة القائمة على الكم، والكيفيات النوع الرابع. وهذه العوارض يمكن معرفتها عنها من مبادئ معلومة عن طريق الحس،

وبالتالي يمكن لها أن تكون –وهي كذلك بالفعل– موضوعاً لعلم نظري ممكن لنا، ومغاير لعلم ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا). وهذا العلم يُسمى "الرياضيات"، ومع أنه يُقال إنه يبحث في "المقدار" أو "الكم" – لأن الرياضيات لا تقارن الكم بالجوهر الجسماني كثيراً – إلا أن الموضوع الأول، الذي يحتوي ضمناً (بالقوة) على كل الأشياء، هو الجوهر الجسماني. انتهى كلامه.

ولكن من العجب فيما يخص هؤلاء الرجال الذين تمرسوا في مثل هذه العلوم، ومع ذلك لا يمكن العثور على أي تعريف في الهندسة، ولا في الحساب، يظهر فيه مثل هذا الموضوع الذي هو "الجوهر الجسماني". ولا يصح القول (كما اعتاد ألبيرت [الكبير] أن يقول، وكذلك أتباعهم – في معرض الرد عليهم) بأن الموضوع لا يظهر [إلا] بشكل مشوش (أو ضمني مبهم). وعلى العكس، فإن هذا القول لا يستقيم؛ لأن الصانع المختص (صاحب العلم) يجب أن تكون لديه معرفة متميزة بموضوعه من الحيثية الخاصة التي تجعل منه موضوعاً. لأنه كما يقول أرسطو في المقالة الأولى من كتاب "البرهان"إن كل علم يختص بجنس واحد من الموضوعات، يبرهن وينظر في أجزائه ولواحقه (أعراضه الذاتية)؛

وكل علم يدور حول أمرين: ألا وهما معرفة ماهية الموضوع نفسه عن طريق التعريف، ومعرفة لواحقه الخاصة به عن طريق البرهان.

إذن، لن يكون علم الرياضيات علماً كاملاً في جنسه إذا لم يعرف موضوعه في حيثيته الخاصة. وعلاوة على ذلك، كيف يمكن لهؤلاء أن يحفظوا حجية "الفيلسوف" (أرسطو) في الكتاب الثاني عشر من "ما بعد الطبيعة"، (التعليق 44)، حيث يرى أن: "لا أحد من العلوم الرياضية يُقيم نظراً في الجوهر باستثناء علم الفلك." فإذا قالوا: "لأن علم الفلك يبحث بوضوح في الجوهر". أقول ضدهم: إن المعرفة المتميزة بالجوهر "بما هو جوهر" لا تخص الفلكي، بل تخص الإلهي (صاحب العلم الإلهي/الميتافيزيقي). ربما تقول: إن علم الفلك يقتصر نظره النظري على الجوهر المحسوس، لأنه يبحث في الجرم السماوي؛ بينما العلوم الرياضية تتحدث عن الجوهر المعقول. ولكن إن قيل هذا، فليُظهروا هم أي تعريف من تعريفات كتاب الأصول لإقليدس، أو أي تعريف في الحساب، يظهر فيه الجسم من مقولة الجوهر، من حيث إنه يدل على صورة عامة.

ربما تقول: إن المهندسين يستخدمون براهين محسوسة في الغبار (الرمل)، ومرسومة على اللوح، وبالتالي فإن تلك البراهين تفترض وجود

جسم من مقولة الجوهر. لكن هذا لا يقدح في شيء؛ لأنه لو استنتج هذا شيئاً، لتبع ذلك أن موضوعها [أي الرياضيات] هو الجسم المحسوس لا المعقول. فمن البين بذاته أنه عندما ينزل المهندسون إلى الواقع لاستنباط برهان ما... [وهذا] يحدث عموماً عندما تُكتسب العلوم عن طريق التعلم والدرس، وحينئذ يستخدمون جسماً محسوساً ما، إلا أن مثل هذه الأمثلة ليست ضرورية للعلم في ذاته، ولا تتحقق اللواحق (الخواص) المبرهنة عليها [أي على الأجسام المادية]، بل تتحقق على تلك التي تُعقل من خلالها. إذ كُتب: إن المهندس لا يتخذ الخط المستقيم في الغبار مستقيماً [حقيقياً]، كما يقول أرسطو في كتاب البرهان الأول (التحليلات الثانية). ومن هنا، فإن النظر إلى العلوم الرياضية في نقاء جوهرها شيء، والنظر إليها من حيث مراعاتها لإمكانية وسهولة عقلنا الذي يسعى لتحصيلها شيء آخر، كما هو الحال حين يكتسبها المرء عن طريق التعلم.

وعليه، أعتقد أن العلوم الرياضية المحضة، كالهندسة والحساب، إنما تبحث فقط في ماهيات المقادير والأعداد، وأعراضها الذاتية، دون أن يكون لها أدنى نظر في الجوهر، لا من حيث الجنس، ولا من حيث النوع، ولا على وجه الإجمال، ولا على وجه التفصيل: بل هي تنظر فقط في المقدار والعدد باعتبارهما ماهيات قائمة بذاتها، غير ناظرة في أي

ماهية أخرى سابقة. فإذا كان عقل القدماء قد استطاع فهم هذا، فلماذا لا نستطيع نحن ذلك؟ ومن هنا يبدو لي أن هذا كان مذهب أرسطو في بداية المقالة الرابعة من الفلسفة الأولى [الميتافيزيقا]، الذي أراد بالطبع أن يُعطى علماً كلياً ينظر في الموجود من حيث هو موجود، والأعراض التي تلحق الموجود من حيث هو موجود؛ أما العلوم الأخرى التي هي جزئية فإنها تقتطع جزءاً معيناً من الموجود، وتنظر حوله في العرض نفسه. ولهذا، كما يقول الشارح [ابن رشد] هناك في التعليق: المهندس يأخذ المقدار، وينظر في المقدار، ويبرهن على أعراضه الخاصة؛ وهكذا يقتطع الحساب العدد. ومن البين أنه لو كان موضوع هذه العلوم هو الجوهر الجسماني، لما كان هذا اقتطاعاً لجزء من الموجود عن الموجود، لأنها حينئذ ستنظر في العرض وفي الموجود الحقيقي الذي هو الجوهر.

ومن هنا يبدو لي – دون المساس برأي أفضل وأسد – أن الحساب يتناول العدد غير مكترثٍ ما إذا كان جوهراً أو عرضاً، ولا ما إذا كان في جوهر جسماني أو غير جسماني، بل يبحث بالعقل فقط في ماهية العدد من حيث هو عدد، ويبحث بحسب التخيل في جميع الخواص التي تفيض عن العدد المعتبر على نحو آخر، وهكذا يفعل المهندس في

المقدار. ويتأكد هذا لأن النظر في العدد هل هو جوهر أم عرض لا يخص الحسابي من حيث هو حسابي، لأن الجوهر والعرض هما من فوارق الموجود من حيث هو موجود، كما يقول الشارح في الثانية من السماع الطبيعي تعليق 4، وفي السابعة من ما بعد الطبيعة في مقدمته، وهو رأي أرسطو في الخامسة والسادسة من ما بعد الطبيعة حيث يقسم الموجود إلى جوهر وعرض. وكان هذا رأي ابن رشد والقدماء المشائين بلا شك، كما يُستنبط من التعليق 60 من الثالثة من السماع الطبيعي، ولا سيما أنه لا يضع الصورة الجسمية جوهريةً وأزليةً مع الهيولى الأولى كما وضع ابن سينا.

وصحيح تماماً أن هذه العلوم حينما تُنقل بالتعليم، فحينئذ (لأنه كما يقول الفيلسوف في الأولى من التحليلات الأولى: إننا نستخدم الأمثلة، لا لتكون الأمور كذلك [في الواقع]، بل كوسيلة لكي يفهم المتعلمون) وبناءً على هذا فهم يستخدمون الجوهر الجسماني المحسوس نفسه، راسمين شكلاً في الغبار أو على لوح. ولا تعجب من هذا، فإن أموراً كثيرة لا تعد ضرورية في العلم –إذا نُظر إليه في طبيعة صفائه المجردة– ولكنها مع ذلك مفيدة ونافعة للمتعلم ولمن يرغب في تحصيل العلم. وكما يقول ابن رشد في مقدمة كتابه «الكليات»: "إن التقسيمات ليست

ضرورية في العلم ذاته، ولكن يُؤتى بها لضعف القوة المميزة عند الطلاب"؛ وهكذا الحال في الأمثلة، وهناك أمور أخرى كثيرة في العلم ليست من جوهره، بل هي لكماله وجودته.

والأسباب التي دعت هؤلاء الرجال الأجلاء للوصول إلى هذا الرأي، كانت ثلاثة في حكمي:

- الأول: أنهم وضعوا الصورة الأولى الموجودة أصالةً في المادة الأولى، على أنها صورة جسمية من مقولة الجوهر.
- والثاني: أنهم اعتقدوا أن الكميات المعتبرة في العلوم الرياضية، يُنظر إليها بوصفها خواصاً لهذا الجوهر.
- والثالث: لأنهم رأوا أن مثل هذه العلوم تستخدم في الغالب الجوهر الجسماني نفسه حينما يُنقل العلم عبر التعليم.

ولكن [السبب] الأول ليس قول أرسطو ولا ابن رشد، كما برهنا على ذلك في موضع آخر. والثاني أيضاً باطل، لأن الرياضي لا ينظر في الكمية من حيث هي عارض للجوهر، بل هذا يخص المشتغلين بالنظر في الجواهر؛ إذ أن هذه [الأعراض] من حيث هي عوارض للجوهر بما هو جوهر، فإنها تخص العلم الإلهي [الميتافيزيقا]؛ وأما من حيث هي عوارض للجوهر المحسوس المتغير، فإنها تخص الفيلسوف الطبيعي

تحت ذلك المعنى العام (أي من حيث هي جواهر متحركة). أما في الخاص، أي من حيث هي في جوهر محسوس معين، كالفلك مثلاً، فإنها تخص الاثنين معاً: الطبيعي والفلكي، ولكن بوجوه مختلفة، كما يتضح في المقالة الثانية من كتاب «السماع الطبيعي» [الفيزياء]، في نص التعليقين 17 و18.

لكن العلوم الرياضية المحضة، كالهندسة والحساب، لا تنظر في هذه الأمور إلا بوصفها ماهيات جزئية معينة، تبرهن عنها أشياء كثيرة باعتبارها موضوعات لها. وعلاوة على ذلك، وفيما يتعلق بمقصدنا الرئيسي، وهو أن اللاحق يمكن عزله بالعقل عن السابق الذي ليس من ماهيته، فهذا يتبين من خلال أرسطو في كتاب "المقولات": الذي إذ يُعَلِّم طريقة تعيين المتضايفات الخاصة لبعضها البعض، يقدم فناً بعزل كل المعاني الدخيلة مع الإبقاء على المعاني الخاصة بالمتضايفات؛ فإذا بقيت هذه [المتضايفات] بعد عزل كل المعاني الأخرى التي تعرض لها من حيث هي متضايفات، وإذا نُسبت هكذا لبعضها، وإذا زالت النسبة بزوالها مع فرض وجود الأشياء الأخرى، فتلك هي المتضايفات الحقيقية. وهكذا يعزل [العقل] مفهوم "الإنسان" عن السيد والعبد، وبالتالي [يعزل] أي مفهوم آخر يعرض للسيد، حيث يُقال "سيد" بالإضافة إلى "عبد".

ومن الواضح أن الجوهر أيضاً يعرض للسيد من حيث هو منسوب إلى العبد. انظر إذن، في هذه الحالة يمكن للعقل أن يعزل العرض عن الجوهر، كما ترى، لأنه يستطيع أن يفرق بين ما هو مقترن في الوجود.

وفضلاً عن ذلك، يجب أن يقر سكوتوس بهذا أيضاً في مذهبه. إذ من الثابت أن الكيان الأول في الإلهيات هو الماهية الإلهية، وهي الأولى بإطلاق، ومع ذلك فهو [سكوتوس] يعزل بالعقل كيان النسبة (الإضافة)، الذي هو متأخر رتبةً عن الماهية (في "الأسئلة المتفرقة"، المسألة الخامسة، المقال الأول، في النهاية). حيث يتساءل عن كيفية فهم عنوان المسألة حين يُبحث عما إذا كانت كل نسبة أصل في الإلهيات لامتناهية صورياً. فيقول: إن هذا لا يعني البحث عما إذا كانت النسبة هي عينها واقعياً لشيء لامتناهٍ، وهو أمر لا شك فيه في العرف العام، لأنها واقعياً هي عين الماهية. ولا هو بحث عما إذا كانت النسبة هي ذلك اللامتناهي عن طريق الهوية؛ بل هو بحث عما إذا كانت النسبة صورياً – أي بحسب كيانها الخاص الذي هو "الكيان–نحو–الآخر" – هي كيان لامتناهٍ في الشدة بلامتناهية ذلك الكيان؛ أي هل اللاتناهي في الشدة هو حال جواني (داخلي) بالذات لكيان هذه الأبوة الخاص، بما هو كيان خاص لهذه الأبوة: [حالٌ] جواني بالذات بحيث لا يكون لعلة شيء آخر فقط

يطابق ذلك الكيان واقعياً، ولكن من دون تضمين أي موجود سوى هذا، بل وبإقصاء كل ما عداه مما هو "بالقياس إلى الغير"، لكان ذلك الموجود الذي هو "بالقياس إلى الغير" لا متناهياً من حيث الشدة في ذاته.

وعلاوة على ذلك، يجب أن تعلم أن اللاحق لا يمكن تجريده عن السابق في المعرفة المتميزة (المفصلة)، ولكن هذا يقع في المعرفة المشوشة (المجملة). ويُستدل على هذا صراحة من رأي "الفيلسوف" [أرسطو] في الكتاب الأول من "السماع الطبيعي"، النص الخامس، حيث يرى أن "المُعَرَّف" (الشيء المحدود) معلومٌ لنا قبل الأجزاء "المُعَرِّفة" (أجزاء الحد). ويقول ثامسطيوس الأكثر وضوحاً في "التحليلات الثانية" [كتاب البرهان]، في الفصل الثاني: "إذ ليس ثمة خادمٌ غبيٌ – بشرط أن يشاركنا اللغة ذاتها – يسمع رجلاً يطلب حصاناً فيحضر له حصاناً، أو تُطلب منه دائرة فيحضر خُفاً (حذاءً)؛ أما ما حقيقة تلك الأشياء، وما هو وجودها، فأمرٌ لا يُستخرج ولا يُنال بسهولة إلا للعقل الأكثر تمرساً وتهذيباً."

وهكذا إذن، فإن اللاحق لا يمكن فصله في العقل عن السابق – الذي هو من ماهيته – حين يُعرف معرفة متميزة، بفهمٍ تام يُطمئن النفس. وأقول هذا بسبب الأعراض، التي حين يُنظر إليها كخواص للجوهر، لا

يمكن معرفتها بتميز ولا تعريفها دون موضوعاتها الخاصة، وإن كانت ثمة ماهيات معينة في أجناسها الخاصة يمكن تعريفها تعريفاً جدلياً، كما ذهب أرسطو الفذ في الكتاب الأول من "الجدل" [الطوبيقا]، النص السابع، إلخ."

تمت بحمد الله

١١-٢-٢٠٢٦